

Dissidences

Hispanic Journal of Theory and Criticism

Volume 5 | Issue 9

Article 10

September 2013

Escribir en los bordes

César Zamorano

University of Pittsburgh, cesarzamo33@gmail.com

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.bowdoin.edu/dissidences>



Part of the [Latin American Languages and Societies Commons](#), [Latin American Literature Commons](#), and the [Spanish Literature Commons](#)

Recommended Citation

Zamorano, César (2013) "Escribir en los bordes," *Dissidences*: Vol. 5 : Iss. 9 , Article 10.

Available at: <https://digitalcommons.bowdoin.edu/dissidences/vol5/iss9/10>

This Article / Artículo is brought to you for free and open access by the Journals at Bowdoin Digital Commons. It has been accepted for inclusion in Dissidences by an authorized editor of Bowdoin Digital Commons. For more information, please contact mdoyle@bowdoin.edu.

Escribir en los bordes

Abstract / Resumen

La recuperación y diálogo con textos producidos durante la Conquista permite pensar en formas de decir que se caracterizan por su carácter heterogéneo y su ambigüedad, pues son contruidos entre, a lo menos, dos formas de pensamiento. Al mismo tiempo las formas de dominación de un pensamiento único traídas a América por los conquistadores tienen una larga historia que es preciso comprender. El siguiente trabajo intenta trazar esta historia del pensamiento occidental moderno y las formas de resistencia que pueden ser reconocidas en Guamán Poma de Ayala y en Cabeza de Vaca. El estatus de estos registros serán analizados a la luz de dos conceptos claves: *border thinking* de Walter Mignolo y *Nepantla* de la cultura náhuatl. Conceptos que hacen referencia a un estado de indeterminación, a un más allá o más acá de los límites o bordes que el sistema de pensamiento global registra.

Keywords / Palabras clave

nepantla, border thinking, modernidad, Guamán Poma de Ayala, Cabeza de Vaca

Pensar en los bordes

Resumen

La recuperación y diálogo con textos producidos durante la Conquista permite pensar en formas de decir que se caracterizan por su carácter heterogéneo y su ambigüedad, pues son contruidos entre, a lo menos, dos formas de pensamiento. Al mismo tiempo las formas de dominación de un pensamiento único traídas a América por los conquistadores tienen una larga historia que es preciso comprender. El siguiente trabajo intenta trazar esta historia del pensamiento occidental moderno y las formas de resistencia que pueden ser reconocidas en Guamán Poma de Ayala y en Cabeza de Vaca. El estatus de estos registros serán analizados a la luz de dos conceptos claves: *border thinking* de Walter Mignolo y *Nepantla* de la cultura náhuatl. Conceptos que hacen referencia a un estado de indeterminación, a un más allá o más acá de los límites o bordes que el sistema de pensamiento global registra.

Palabras claves: nepantla, border thinking, modernidad, Guamán Poma, Cabeza de Vaca,

“Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de cómo se piensa y percibir distinto de cómo se ve es indispensable para seguir contemplando y reflexionando.[..] Pero ¿qué es la filosofía hoy –quiero decir la actividad filosófica- sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?” (Foucault, *El uso de los placeres*)

“Esta perspectiva mental es la que está en crisis, desde adentro porque sus límites han sido plenamente verificados, y desde afuera porque la revuelta de los pueblos colonizados está en curso y pone en primer plano otras propuestas de conocimiento”. (Quijano, *Habla Quijano. Entrevistas y diálogos*)

Las últimas décadas han estado cargados de transformaciones sociales y desmoronamientos de sistemas de pensamiento. La religión, y con ella la noción de trascendencia, han perdido cada vez más espacio dentro de un mundo secularizado. Propuestas como el marxismo que una vez fueron relevantes también se han visto debilitadas como instancias alternativas ante una práctica capitalista cada vez más global. Con ello, nos quedamos sumidos ante la inevitable reflexión de un “sin salida”. Quijano, en relación al fracaso de las alternativas al pensamiento único capitalista, nos dice

Nosotros fuimos derrotados mundialmente. Entre mediados de los 70 y fines de los 80 todo aquello que era antagónico, incluso meramente rival de los núcleos de poder en el mundo, fue acabado. No solo eso, las esperanzas fueron derrotadas. Todo aquello que planteaba opciones alternativas parecía cosa del pasado que debía terminar. (Quijano 37)

Como si derribado el Muro de Berlín, aquellas dos imágenes sociales se desvanecieran quedando el desolado panorama del pensamiento único. Felix Guattari define esta época en la que estamos viviendo como “Capitalismo Mundial Integrado”, es decir, la totalización del sistema capitalista y su articulación a nivel planetario. (Guattari)

¿De dónde proviene este germen dominante y absoluto del capitalismo actual? ¿Se expresa como totalidad ante la ausencia de un competidor válido? Oportunismo ante los hechos, dirían algunos. Pero, ¿y si no hay, en realidad, una transformación cualitativa sino sólo cuantitativa de un pensamiento que tiene sus raíces en la irrupción de la modernidad? O más atrás, ¿No será el pensamiento racional en tanto forma de comprender y habitar el mundo inaugurada por los griegos el artífice de la barbarie actual? Desde esta óptica se podría pensar en redefinir la mirada en un espectro mas amplio que el capitalismo y a partir de ello, identificándolo en tanto consecuencia de un esquema mas profundo y arraigado (y por ello, mas difícil de desarticular) que habría que desentrañar e incorporarlo en la órbita del pensamiento Occidental. Definir claramente las categorías que subyacen en el pensamiento Occidental permitiría concebir la posibilidad de un “fuera de” como un Otro que se rehúsa a ser mediatizado, y que transita soterradamente, casi espectralmente, en un sistema que constantemente se rearticula para mantener su soberanía ideológica y social.

Genealogía de la colonialidad moderna

Sin pretender agotar la compleja conjunción de elementos que configuran el proyecto global de Occidente, desde su origen se ha sostenido en, a lo menos, dos elementos fundamentales, que si bien a lo largo de la historia han variado en sus manifestaciones, han permanecido intactas, pues constituyen los pilares que lo sostienen. Por un lado, la noción griega de *Logos* (discurso, razón) en tanto orden o estructura interna que, a través de la mediatización de la palabra permite entender o desencubrir (*aletheia*) la naturaleza en cuanto ella es, y no sólo lo que se dice de ella. Por otro lado, la noción dual de mundo verdadero/mundo aparente como jerarquía de valoraciones, positivizando a todas aquellas determinaciones

provenientes de uno y marginando y clausurando al otro. Ambos elementos han permanecido durante siglos tomando diversas manifestaciones o figuras que suelen confundir a algunos al pensar que son esquemas de pensamiento distintos. Es, sin duda, Friedrich Nietzsche quien ha denunciado con mayor coherencia y lucidez dicho pensamiento como Platonismo, que en la figura del Cristianismo es denominado “Platonismo para el pueblo”, incluyendo el positivismo moderno en cuanto “ideal ascético”.(Nietzsche)

Tomando en cuenta la larga historia de Occidente como esquema de pensamiento, por la limitación de estas páginas me detendré en precisar la figura que toma este “ideal ascético” en la Modernidad. Precisamente es este período donde el pensamiento único adquiere mayor vigor y fuerza pues se nutre de varios factores. Sin embargo, también resulta interesante identificar las coordenadas en que el pensamiento Occidental se establece de manera de búsqueda de vías alternativas de pensamiento o lo que Walter Mignolo denomina “other thinking” o “border thinking”.

Hasta el descubrimiento de América, Europa todavía especulaba en torno a su soberanía en el campo de la verdad y el saber, y el cristianismo debía constantemente construir discursos que justificaran su supremacía en el campo epistemológico y social. Sin embargo, no fue sino hasta 1492 que se inicia una profunda transformación en la visión europea y que inaugura lo que llamamos Modernidad. Europa comienza a partir de esta época a posicionarse de manera radical y profunda de su conciencia y definición de centro.

The Modern world system was born in the long sixteenth century. The Americas as a geosocial construct were born in the long sixteenth century. The creation of the geosocial entity, the Americas, was the constitutive act of the modern world system. The Americas were not incorporated into an already existing capitalist world-economy. There could not have been a capitalist world-economy without the Americas. (Mignolo 53)

Con la irrupción de este nuevo espacio territorial se genera la modernidad, pues no sólo permite por medio del saqueo y el robo de oro y otras riquezas en América, la expansión del mercado de capitales europeos, sino también la importante noción de centro en relación a otro como periferia. Antes de 1492, los imperios coexisten entre sí; sólo cuando América se constituye como la periferia, la historia europea se convierte en “historia Universal”. De tal manera que, en un juego de espejos, Occidente a través de la noción del Otro se posesiona de sí mismo y se constituye en sujeto moderno. “La expresión de Descartes del ego cogito en el 1636 será el resultado ontológico del proceso que estamos describiendo: el ego origen absoluto de un discurso solipsista” (Dussel 71)

Esta constatación de un sujeto-europeo-centro, según Dussel, se da precisamente como consecuencia del descubrimiento de América; en la constatación del otro se fortalece el yo. Con ello, surge la colonialidad del poder, y la modernidad se constituye como colonialidad. Sin embargo, es posible afirmar que la colonialidad del poder como discurso desde un universal y con carácter totalizador (es decir, incapaz de coexistir con el otro, sino más bien, de hacerlo suyo) tiene sus inicios en Grecia. La racionalidad y el *logos* aparecen como instancias diferenciadoras de todas aquellas prácticas mitológicas que se establecían como formas de comprensión de la realidad. Incapaz de declarar su supremacía frente al resto de sus vecinos (Bárbaros decían de todo aquél que no era griego), se debía abandonar a los dioses como medio de comprender el devenir y construir un referente universal, no mediado por ninguna experiencia externa a la “realidad”. De ahí el surgimiento de la razón como estructura interna de la naturaleza. Con esta caracterización de ella misma, la razón inaugurada por los griegos no tenía más competidor.

El espacio que abre la conquista española permite fortalecer la subjetividad europea y la colonialidad del poder en un territorio sin referente anterior. Con lo que por su propia

naturaleza totalizante, se propone ahora convertir a ese otro que no se inserta en la lógica dominante a la órbita de su propio referente epistemológico. Dussel, siguiendo a O’Gorman afirma que

En su fundamento ontológico, dicha experiencia no es un “descubrimiento” de lo nuevo, sino, simplemente, el reconocimiento de una materia o potencia donde el europeo comienza a “inventar” y su propia “imagen y semejanza”. América no es descubierta como algo que resista **distinta**, como el **Otro**, sino como la materia, adonde se le proyecta “lo Mismo”. No es entonces la “aparición del Otro”, sino la “proyección de lo Mismo”: “en-cubrimiento” (51)

Desde esta perspectiva, los intentos de reducir al habitante originario dentro de los diseños establecidos al interior de una perspectiva racial, se concentran hacia una conquista espiritual en torno a extirpar la subjetividad del otro, aniquilando paulatinamente la totalidad de sus prácticas que lo constituyen como tal. Es una biopolítica y autodeterminación del ego europeo y occidental que se establece especularmente, de la misma manera que el origen del cristianismo: la muerte del sujeto, la destrucción de la carne, crucificada y torturada que permite convertir un pensamiento-Dios particular en un ente universal. Al igual que el cristianismo con el sacrificio de Jesús, su carne y su sangre, se redime el mundo y con ello se universaliza la figura que lo constituye como ente superior, el español genera un lazo que fundamenta su propósito en tanto “absoluto” y definitivo. Todo lo otro se contamina, se convierte en idolatría o superstición. La figura de Dios se instaure nuevamente en garante del dominio del mundo. Descartes aquí no hace sino preservar las mismas nociones que como un *continuum* han traspasado toda la historia de Occidente. Dios como fundamento de verdad permite salir de la constatación única de su propia y particular existencia y determinar una relación ontológica de “habitar” en el mundo.

De lo anterior se puede establecer, desde una lógica del propio sistema, que tanto el Cristianismo y la escritura en cuanto modos de significación occidentales, y la historia como conjunto de hechos que fundamentan una estructura social y cultural con carácter de universal, se constituyen en elementos que asignan superioridad a los españoles, a diferencia de los pueblos originarios de América que no los tienen. Sin embargo, no es difícil reconocer el impacto que debe haber provocado la constatación de los grandes imperios americanos, su compleja estructura social que en muchas instancias supera a las sociedades europeas. Esto obliga a los españoles a acentuar los elementos anteriormente mencionados que los distinguen claramente de estos pueblos que no los poseen, constatando una ausencia y transformando su apreciación como pura negatividad.

Hablar en los bordes

El esquema general planteado anteriormente y su desarrollo particular en América, permite identificar cuales podrían ser las alternativas posibles ante este fenómeno llamado poder colonial. Dos términos, dos propuestas diferentes de orígenes periodos distintos pueden servir como dispositivos o herramientas para pensar en cual es la condición de posibilidad de un discurso híbrido, que no está posesionado ni afuera ni adentro del sistema colonial moderno, sino en sus bordes, en sus fronteras, como resistencia o simplemente como sobrevivencia. Mignolo utiliza el concepto de “border thinking” para denotar la irrupción de un posible discurso que se encuentra en un lugar de enunciación distinto al del sujeto racional-moderno. Por otro lado, El Fray Dominicano Diego Durán en 1581 menciona la palabra *nepantla*, un término de la lengua náhuatl usado por los indígenas para constatar un modo de estar en este espacio de los bordes. En lo que queda de este trabajo se tratará de clarificar estos conceptos, de manera de aplicarlo como herramientas teóricas destinadas a comprender algunos

relatos que se desarrollaron en el período de la Conquista española. Asimismo, intentaré proponer que estos discursos funcionan como desarticuladores de una lógica Colonial y, por tanto, sirven como referentes de una crítica que se articula desde el espacio indeterminado de lo otro.

Para entender el concepto de *border thinking* se debe atender, nos dice Mignolo, a las diferencias coloniales en que se ha establecido una supremacía. Para ello, identifica en el sistema moderno mundial discursos que con un carácter global (global design) se construyen desde historias locales. En este juego de valoraciones se encuentra la raíz de la naturaleza del *border thinking*, pues con ella se puede confrontar la diferencia colonial que subyace a las diversas prácticas de dominación que se han puesto en escena a lo largo de la historia. El *border thinking* opera justamente al interior de esta lógica de una diferencia colonial que adquiere formas distintas en América.

La creación del pensamiento Colonial con su pretensión universal y totalizante desde sus orígenes griegos, ha tenido figuras y formas específicas que son aquellas que debemos atender, según Mignolo. Sin embargo, el sistema moderno colonial se articula dentro de una lógica general que ha perdurado por varios años y que muchas veces se pierde de vista ante la intención de buscar la diferencia colonial y la localidad de sus prácticas. Mignolo hace referencia a esta ligazón cuando menciona a Quijano que dice

At the same time that the colonial domination was asserting itself, a cultural complex under the name of rationality was being put in place and established as the universal paradigm of knowledge and of hierarchical relations between the “rational humanity” (Europa) and the rest of the world. (Quijano. Citado en Mignolo 59)

Es desde esta diferenciación racial y ontológica desde donde se genera no sólo un pensamiento con carácter global con prácticas de sometimiento y dominación particulares a cada proceso colonizador (se cree que es ahí donde radica la diferencia colonial), sino también el lugar del Otro como negatividad. La Colonialidad del poder construye matrices epistemológicas que se imponen al otro impidiendo que éste se constituya como sujeto de enunciación o, por lo menos, no desde las mismas condiciones de posibilidad del discurso europeo. De ahí que el pensamiento Colonial constituya la subalternización del discurso del otro, y el silenciamiento de sus prácticas discursivas, e incluso de su subjetividad en general. “Silenced societies are, of course, societies in which talking and writing take place but which are not heard in the planetary production of knowledge managed from the local histories and local languages of the ‘silencing’ societies.” (Mignolo, 71)

La condición de posibilidad de un pensamiento distinto que sea capaz de comprender esta colonialidad del poder radica en situarse desde esa subalternidad, es decir, generar un discurso desde la dicotomía colonial; no desde un afuera de ellas sino desde los bordes. “Thinking from dichotomous concepts rather than ordering the world in dichotomies” (85)

El *border thinking* es justamente aquello que la Modernidad ve como un pensamiento dicotómico, cuando no una simple contradicción. Es sumamente significativo el ejemplo de *border thinking* que propone Mignolo, al referirse al fenómeno Chiapas, que consiste en un doble movimiento entre elementos marxistas y amerindios. Por un lado, el marxismo es modificado por los lenguajes amerindios, y del mismo modo, la cosmología amerindia es modificada por el marxismo. Este cruce de dos perspectivas distintas posibilita la reescritura de una historia de quinientos años de opresión haciendo del movimiento Zapatista un ejemplo posible, según Mignolo, de *border thinking*, que es y no es marxista leninista al mismo tiempo.

Tránsito por “entremedio”, subrepticamente para “to tell stories not only from inside the ‘modern’ world but from its borders”. (Mignolo 52)

Sin pretender haber clarificado a cabalidad un concepto que sigue siendo debatido hasta nuestros días por la teoría poscolonial y que genera muchas resistencias y ambigüedades, podemos entender transitoriamente la función del “border thinking” como “happening in several locations at the same time, responding to an amazing diversity of local histories”, para tratar de comprender los discursos de Guamán Poma de Ayala y Cabeza de Vaca. Pues más claramente uno que el otro, se sitúan en una esfera subalterna desde donde producen un discurso articulado por una voz que no es la del español. En ellos surge un sonido que permite fisurar la universal constitución epistemológica de un saber Occidental que adquiere su supremacía negando el derecho de hablar del otro, subalternizando todo aquello que está fuera de los márgenes de comprensibilidad eurocéntrica. Con ello, tanto la apelación a la oralidad como fuente de saber, la historia local como constitutiva de una experiencia fuera de la historia universal y la aparición de una subjetividad y discursividad nueva permitirían poner en entredicho el poder colonizador y suspender su derecho de constituirse en absoluto. Con esos discursos se pone en evidencia la limitación local y regional del discurso occidental, que no refieren a un origen como lugar esencial y fundamental desde el cual adquieren su derecho de soberanía mundial. Sólo en tanto lucha desde los bordes adquieren sentido e impiden totalizar estos nuevos relatos como lugar del Otro puro. En cambio, da lugar a algunos discursos que son el resultado de híbrides y convergencias que en tanto metamorfosis sugieren propuestas y aparatos de lucha locales, nunca globales, que abren líneas de fuga, emergencias de un borde que quiere decir, pero que en ese austero gesto podría desmoronar todo el andamiaje eurocéntrico actual.

Sin pretender esencializar el problema entre lo Uno y lo Otro, es importante aclarar entonces que estos niveles se dan en el plano de la representación, es decir, de la imagen que se construyen de sí mismos y de los otros, por lo que seguramente son más complejas y heterogéneas las variantes en los que se construyen dichas imágenes. Son movimientos, giros en la mirada que se redefinen y articulan paulatinamente a lo largo de las historias, donde muchas veces se entremezclan y se generan cruces de identidad, mutaciones y tensiones irreconciliables.

La constatación de un discurso difuso y heterogéneo, dicítil de precisar pues se constituye en ese espacio intermedio de lo ambiguo no solo lo podemos encontrar en el discurso académico actual que ha intentado comprender las formas híbridas de conformación de sujetos, y de encontrar discursos que están en los bordes de la modernidad occidental. Evidentemente que durante los primeros años de la conquista los sujetos americanos ya habían pensado en torno a esta situación de precariedad existencial, de inseguridad cultural que resquebraja todo el soporte de sentido que fundamenta una sociedad. *Nepantla* es el término utilizado para definir esta situación por los propios indígenas. El primero que registró el uso metafórico de dicho vocablo fue el dominico andaluz fray Diego Durán, quien incluyó un breve comentario en su *Historia de las Indias de Nueva España* (1581), donde relata la respuesta que le da un indígena reprendido por Durán ante una fiesta que había organizado y que se sospechaba que se habían celebrado antiguos rituales no cristianos. Según Durán, el indígena había estado

recogiendo dineros con malas noches y peores días y al cabo haber allegado tanto dinero y con tanto trabajo, hace una boda y convida a todo el pueblo y así riéndole el mal que había hecho me respondió:

—Padre, no te espantes pues todavía estamos nepantla.

Y como entendiérase lo que quería decir por aquel vocablo que quiere decir, estar en medio, e insistí me dijese qué era aquel en que estaban. Me dijo que, como no estaban aún bien arraigados en la fe, que no me espantase la manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra, por mejor decir que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y del demonio, y esto quiso decir aquel en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y estaban neutros (Durán 237)

Nepantla es planteado aquí para expresar la situación de desolación y no pertenencia de los indígenas que ya no pueden seguir adorando a sus dioses y deben reconstruir sus vidas en función de el sistema cristiano colonial que no les pertenece aún. De modo que *nepantla* ilustra el estado de un pueblo ante la agresión e imposición cultural que anula sistemáticamente sus propias raíces para imponer uno nuevo. Pero si bien este término es popularizado durante la Conquista es interesante hacer notar cual fue su significación al interior de la cosmovisión náhuatl. Troncoso Pérez, en su trabajo “Nepantla, una aproximación al término” menciona algunos elementos que pueden servir para el propósito de este trabajo. Por un lado, la idea de “centro” que se encuentra en el término, es decir, “como un lugar peligroso, caracterizado por la incertidumbre, la ambigüedad y anomalía, debido a que se encuentra en un proceso de transición de un estado o fase a otra y esto genera inestabilidad e indefinición. Su centralidad emana precisamente por encontrarse entre las categorías estables y definidas”. (Troncoso Pérez 387) Según Troncoso la idea de *nepantla* como centro era utilizada también en términos como *Onepanolco*, “en la encrucijada” como el centro de dos caminos donde se pensaba que “estas intersecciones se creaba un nuevo espacio o dimensión, un lugar de indefiniciones, un espacio marginal y anómalo, inestable y mal definido, que era en última instancia un ‘no lugar’. Un lugar inquietante de apariciones y presagios, el punto de encuentro con mundos extraños” (387). *Nepantla* vendría a definir no solo un estado colonizado, de dominación sino también en la misma cultura indígena, un tiempo o lugar marginal o no definido que permanece fuera

de las categorías habituales. Esto en contraste con la noción opuesta *Ollin* como “movimiento estructurado”: “Si *Ollin* es entendido como la estructura, aquello que ordena y clasifica, nepantla representará justo lo contrario, la anti-estructura, aquello que permanece al margen de la estructura”. (388)

Guamán Poma y su intervención en el diseño global español.

El discurso de Guamán Poma de Ayala interviene constantemente sobre la historia global europea y cristiana a través de su propia historia local. Intervención que tiene por función destituir o poner en cuestión no la verdad de dichos discursos, sino los efectos de verdad que éstos producen. Guamán Poma construye una historia, una genealogía de su pueblo que inserta la tradición española al interior de su propia historia. Con ello, intenta constituir su propio devenir subjetivo que no se articula a partir de la dominación española, ésta más bien aparece como un momento en que el colonialismo español irrumpe para destruir sus registros culturales. En este sentido, la colonialidad española aparece como un lamentable episodio dentro de una larga historia interrumpida por ella.

Guamán Poma de Ayala imita el estilo de los españoles a través de su escritura, puesto que escribe también para un interlocutor español, y ello significa reinscribir su relato con las categorizaciones conocidas que permitan hacer cognoscible su relato. Y también podemos pensarlo como una estrategia para decir “su” propia historia. Lo anterior se puede apreciar cuando utiliza las imágenes que lo acercan a la narratividad indígena.

En este tiempo de las Yndias desde el primer Ynga Mango Camac rreynó y comenso gobernar sólo la ciudad del Cuzco. Primero llamaua la ciudad Aca Mama, cin que pasaua a ningún pueblo.

Murió y dejó a su hijo legítimo llamado Cinche Roca Ynga. Reynó el Cuzco hasta el Collao y Potosí y conquistó todos los yndios exones y collas, quispi llacta, cana, canche, condes. Desde la edad que fue este dicho Ynga Cinche Roca que tenía ochenta años, nació Jesucristo en Belén. (Guamán Poma de Ayala 44)

Guamán Poma reinscribe la historia de Occidente desde la historia indígena. El fenómeno fundacional de Occidente se inserta en un discurso local como un evento que sucede simultáneamente. Lo mismo sucede ante la figura de Dios que si bien aparece en casi todo el discurso de Poma, lo hace como una imagen que nunca está presente. Al confrontar su historia con la de los europeos, relativiza su significación universal, aquella historia como una correlación de hechos que se desenvuelven naturalmente y que permiten justificar las jerarquizaciones y estructuras dominantes. Reescribe sus orígenes y los fundamentos epistemológicos que lo codifican, constituyendo no sólo una perspectiva que destrona la noción de historia unificada y coherente sino que, y esto es lo más importante, sirve como dispositivo de investigación de muchos sucesos que componen el tablero de nuestra época y tal vez, de muchas épocas más.

Por otro lado, la constante apelación al lector en el discurso de Poma a aprender de las costumbres de su pueblo y de su noble historia relativiza asimismo la universalidad cultural modernizadora de la intervención española. Reitera constantemente la magnificencia de su pueblo, tanto en su estructura social como en sus costumbres antes de la llegada de los colonizadores españoles, destacando afirmativamente su diferencia con ellos. Incluso, cuando hace referencia a ciertos eventos cristianos antes de la llegada de los españoles, éstos se convierten más que en efímeros momentos que adquieren consistencia en tanto eslabones de una cadena de relaciones que no le pertenecen.

Cómo proseguían de buena sangre y tubieron mandamiento y ley y mojonaron sus pertinencias y tierras y pastos y chacaras cada señor en cada pueblo. Y tubieron sus mugeres cazadas y conuerzaron y dotaron y se dieron buenos ejemplos y doctrina y castigos. Y auía justicia entre ellos y auía ordenanza y ley y comensaron a hacer brauesas y entre ellos andauan muy mucha caridad (54)

La constante disolución del concepto de origen como lugar esencial y puro desde donde proceden nuestras más altas aspiraciones, y el reconocimiento de la historia compleja y nada armoniosa de dichos ideales, tiene por función el ejercicio crítico de transformación y reconocimiento de la precariedad del nacimiento de estas ideas, y por tanto, a partir de este registro se hace menos difícil provocar un cuestionamiento y su posible disolución. Foucault hace referencia a la función de las consideraciones históricas cuando afirma que “la experiencia me ha enseñado que la historia de las diversas formas de racionalidad resulta a veces más efectiva para quebrantar nuestras certidumbres y nuestro dogmatismo que la crítica abstracta”. (137) De cualquier manera, ya sea como estrategia conciente o reflejo de sus propias contradicciones internas, este relato produce un efecto desestabilizador al construir su historia, ya que la historia europea adquiere una localidad o regionalidad, perdiendo todo su carácter unívoco así como su progresiva linealidad.

Cabeza de Vaca: alteración del sí mismo por el Otro.

El reconocimiento del Otro en el período de la conquista española se reduce a constatar una diferencia, pero para inmediatamente someterla dentro de su correlato de certezas, es decir, convirtiéndola y subyugándola, haciéndola suya. Este es la base del principio colonial del pensamiento europeo. Todo el discurso de conquista tiene este carácter: Colón, Acosta, e incluso la llamada crítica interna de Las Casas. La mirada se sitúa dentro de la

reducción del Otro como su opuesto, asignándole todos los elementos negativos de una dicotomía previa. Todo un conjunto de aparatos de dominación y discursos aparecerán tendientes a quebrantar cualquier diferencia efectiva que no pueda ser absorbida. Ejemplo de ello son el conjunto de prácticas y discursos puestos en marcha para impedir el ejercicio de sus propias costumbres y ritos, marginándolos como superstición y brujería, aún cuando sean de la misma naturaleza que las prácticas cristianas.

Como excepción de esta tendencia de reducción de lo otro en lo mismo, y por tanto, en cómo se percibe al otro desde su propia individualidad, Cabeza de Vaca permite proyectar a través de su propia transformación a lo largo de varios años conviviendo con habitantes originarios de América, una subjetividad si bien mediada por él y por tanto desde un habitar en el mundo, no reducida a una pura negatividad.

El periplo de Cabeza de Vaca por varios años conviviendo con los americanos, tiene a veces el sabor de aquellos documentales de “National Geographic” en que se describen sociedades exóticas con un fascinado interés etnográfico por representar la organización social de dichas culturas. En ningún momento aparece el observador dislocado en esta nueva lógica que percibe. Siempre desde su autosuficiente y segura subjetividad, desde su mundo-centro se posiona de lo otro para representarlo casi únicamente como fenómeno atípico y exótico.

Sin embargo, ya sea por autoconciencia (y por ende conciencia del otro) o por supervivencia, los fenómenos descritos en los relatos de Cabeza de Vaca comienzan a variar de sentido hasta manifestar una clara distancia con el español y acercarse al americano que lo reconoce como parte integrante de su experiencia cultural. Paulatinamente comienza una nueva discursividad, que da cuenta de una alteración en su imagen de sí, de sus poderes y de su posición en una estructura social que no le pertenece. A diferencia de los relatos de otros españoles (incluso de aquellos considerados como críticos de la colonización española como

Las Casas) se va disolviendo la estructura dual, la imagen racial que siempre ha establecido diferencias esenciales entre los sujetos. Asimismo, tampoco hay una inversión que establece la naturalidad cristiana de los americanos frente a la barbarie colonizadora, donde simplemente se plantea que hasta aquí los españoles no han sido lo que deberían ser, esto, verdaderos cristianos, a diferencia de la pureza y natural cristiandad de los indios.

Cuando luego de largos años habitando con los americanos, Cabeza de Vaca se encuentra nuevamente con los españoles y éstos no le reconocen. “Estuviéronme mirando mucho espacio de tiempo, tan atónitos, que ni me hablaban ni acertaban a preguntarme nada”. (Cabeza de Vaca, 119) Su figura desnuda, rodeado de americanos propician una primera mirada del español que ya no lo identifica como sí mismo. Y el tratamiento que se le ha de dar posteriormente constituye una clara fundamentación para afirmar que este extrañamiento no fue sólo un episodio momentáneo

Los cristianos nos enviaron, debajo de cautela, a un Cebreros, alcalde, y con él otros dos, los cuales nos llevaron por los montes y despoblados, por apartarnos de la conversación de los indios, y porque no viésemos ni entendiésemos lo que de hecho hicieron. (Núñez Cabeza de Vaca 122)

Cabe preguntarse ¿Por qué este trato? ¿Qué imagen difusa y peligrosa percibe el español que actúa de esta manera? No es la hospitalidad que debería prevalecer ante la presencia de un sujeto español desamparado y sumido en un largo tormento por varios años en tierras inhóspitas. Cabeza de Vaca se transforma en una representación compleja que requiere un largo período para resignificarlo como un igual. Entonces, como primer punto tenemos que en la mirada del español no hay una constatación de un igual, sino de un sujeto diferente y por ello, peligroso.

Por otro lado, tenemos la perspectiva del americano que por un largo tiempo lo ha incertado en su cultura. Como brujo o chamán ha adquirido una significación poderosa dentro de la perspectiva religioso-cultural de los amerindios. Bajo ninguna perspectiva pueden apreciarlo como perteneciendo al lado de los cristianos españoles. Ante el intento de explicar por parte de los españoles que Cabeza de Vaca y sus compañeros pertenecían a ellos, a su misma raza, lo americanos afirmaban que

Más todo esto los indios tenían en muy poco o en nada de lo que les decían; antes, unos con otros entre sí platicaban, diciendo que los cristianos mentían, porque nosotros veníamos de donde salía el sol, y ellos donde se pone; y que nosotros sanábamos los enfermos, y ellos mataban los que estaban sanos; y que nosotros veníamos desnudos y descalzos, y ellos vestidos y en caballos y con lanzas; y que nosotros no teníamos cobdicia de ninguna cosa, antes todo cuanto nos daban tornábamos luego a dar, y con nada nos quedábamos, y los otros no tenían otro fin sino robar cuanto hallaban, y nunca daban nada a nadie.(121)

Cada una de las diferencias expresadas por los indios para denotar la falsedad de la afirmación de los españoles que tratan de resignificar a Cabeza de Vaca como su igual resultan infructuosas. Pero tampoco se aprecia en el relato una intención por parte de él de resituarse como un español, más bien pareciera que no hay ningún apuro por demostrar su origen. “Finalmente, nunca pudo acabar con los indicios creer que éramos de los *otros cristianos*” (121, La cursiva es mía)

Desde esto último, podemos visualizar el tercer horizonte de perspectiva desde donde se observa la representación de Cabeza de Vaca. Esto es la representación que hace de sí mismo en esta madeja de apreciaciones, en esta polaridad de visiones que en él se entrecruzan y entremezclan para hacer surgir un referente no español.

Es en este espacio medio desde donde el relato de Cabeza de Vaca aparece. Él mismo se muestra como un mediador entre estos dos discursos y por medio de este “entre” trata de articular un esquema social y religioso que permita la sobrevivencia de los indios, pero también asumiendo que no será posible que ellos mantengan sus sociedades si no incorporan ciertos elementos españoles. Con ello, sabiendo la penosa y desequilibrada relación de fuerzas en las que el americano se enfrenta, construye una estrategia de caracterización cristiana de sus prácticas ancestrales, una suerte de maquillaje cristiano que permita pensar a los españoles que los americanos se están convirtiendo en ellos, que ya no son otro

Y preguntados en qué adoraban y sacrificaban, y a quién pedían el agua para sus maizales y la salud para ellos, respondieron que a un hombre que estaba en el cielo. Preguntámosles cómo se llamaba, y dijeron que Aguar, y que creían que él había criado todo el mundo y las cosas de él. [...] Nosotros les dijimos que Aquel que ellos decían nosotros lo llamábamos Dios, y que así lo llamasen ellos, y lo sirviesen y adorasen como mandábamos, y ellos se hallarían muy bien de ello. (Cabeza de Vaca, 124)

Claramente en el relato anterior, Cabeza de Vaca después de contar los horrores que ocurrirían si no hacen lo que los españoles les dicen, recurre no a fundamentar la conversión desde un referente religioso universal, sino más bien, que el Dios del español es “el mismo” que ellos tienen, y que sólo mediante una modificación de algunos ritos y nombres podrán seguir viviendo, manteniendo de alguna manera su subjetividad.

En los casos mencionados anteriormente, se da cuenta de la aparición de un sujeto de enunciación que no pertenece a los cánones establecidos y por tanto es un discurso marginal respecto de las voces oficiales que tienen validez dentro de un campo determinado. Doble esfuerzo tendiente a abrir una palabra, a ese eco sin voz, ya que para hacerlo debe por tanto adquirir ciertos patrones epistemológicos que lo constituyan en un discurso válido, o por lo menos, discutible. Deberá asemejarse a la palabra occidental, pero también con ello habrá de

buscar un decir otro, de otra manera que de cuenta de su propia historia, su propia epistemología y su propia subjetividad.

Una crítica posible del pensamiento único tendrá que dar cuenta de la larga historia de los criterios de significación que no son absolutos, mas bien se han construido en y desde una localidad se han posesionado como universales, diseñados globalmente. No hay que perder de vista este hecho, pues si queremos realizar una crítica efectiva se debe reconocer la fuerza de esta perspectiva que ha tenido más de dos mil años de historia para consolidarse. Por otro lado, también es preciso dar cuenta de las variantes que este pensamiento occidental ha debido imponer, tanto en su devenir histórico como geográfico. La historia colonial en América resulta fructífera puesto que en ella podemos reconocer saberes y subjetividades que si bien fueron rediseñadas desde la lógica colonial europea, por lo menos tuvo una existencia previa y por tanto, la reconstrucción de ellas permiten una alternativa posible al pensamiento único.

Desde este punto de vista, los discursos de Cabeza de Vaca y Guamán Poma de Ayala pueden ser utilizados como instancias de resistencia a la auto evidente certeza de las categorías epistemológicas de occidente y sus manifestaciones coloniales como dominación del otro, y consiguientemente su marginación y subalternización. Esta resistencia abre una puerta de escape que permite rediseñar la comprensión y el sentido, asumiendo toda la complejidad que significa generar una apertura a nociones postergadas por un saber regulador y restrictivo. Atender a estos discursos producidos durante la Conquista de América. Definir sus modos de enunciación y difusión en condiciones adversas pueden servir para construir estrategias actuales que nos permitan confrontar un sistema neoliberal globalizado. Mignolo piensa que la noción de “border thinking” abre un espacio para que “silenced and marginalized voices are bringing themselves into the conversation of cosmopolitan projects, rather than waiting to be included” (736) No estoy seguro si las estrategias de sobrevivencia y la apertura a la

preservación de ciertas estructuras ajenas al sistema cultural occidental tengan cierta practicidad en nuestros días. Responder a esta inquietud implica atender al valor de ciertos conceptos tales como hibridez, transculturación, border thinking, entre otros, que han servido para definir lo “Latinoamericano”. Desde lo anterior habría que pensar sin duda en el potencial político de disciplinas como el postcolonialismo, los estudios culturales y los estudios subalternos surgidas principalmente en la Academia norteamericana. Situar dichas preguntas acerca del valor y de los propósitos precisamente en una época de los sinsentidos, del simulacro posmoderno que precisamente celebra la diversidad, la hibridez y la oblicuidad como “el” discurso del capitalismo tardío. Sin duda estas y otras interrogantes deben dirigir nuestros esfuerzos y propósitos futuros.

Bibliografía

- Durán, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España*. Vol. I. México: Porrúa, 1984. Print.
- Dussel, Enrique. *1492 El descubrimiento del Otro. El origen del mito de la Modernidad*. Santafé de Colombia: Ediciones Antropos Ltda., 1992. Print.
- Foucault, Michel. *Las tecnologías del yo*. Barcelona: Editorial Paidós, 1990. Print.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*. Madrid: Historia 16, 1987. Print.
- Guattari, Felix. *El devenir de la subjetividad*. Santiago: Dólmen Ediciones S.A, 1998. Print.
- Mignolo, Walter. *Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Local Histories/Global Designs*. Princeton: Princeton University Press, 2000. Print.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 1994. Print.
- Núñez Cabeza de Vaca, Alvar. *Naufragios y comentarios*. Madrid: Historia 16, 1984. Print.
- Quijano, Anibal. *Quijano Habla. Entrevistas y diálogos*. Arequipa: Rodolfo Abarca Huanta, 2003. Print.
- Troncoso Pérez, Ramón "Nepantla, una aproximación al término." *Tierras prometidas. De la colonia a la independencia*. Eds. Castany, Bernat and [et all]. Barcelona: Centro para la Edición de los Clásicos Españoles-UAB, 2011. 375-98. Print.